

經驗が少いから、唯自利の人と呼ばれる。但し獨覺とは違つて聲聞は利他の意志が全然ないではない。唯その多くは利他を事實に示すべき時機に達せず、その機會を得ざる人たちである。これは聲聞をまだ修行中の弟子の群と解して、大乘家が聲聞を貶す意を釋明して見たものであるが、要するに聲聞の自利一邊、唯利己の閑道人でないことは勿論いふまでもない。

原始佛教の自力主義は假に(一)倫理的(二)宗教的の二種に分けて見ることが出来る。自力他力と似た語で自律他律といふ語が倫理學の上に用ひられて居る。この語はカント學派の如き直覺派とミル、ベンザムの如き功利派との間にはその意義が大分違へて用ひられて居るが、此處には功利派の自律他律を説明する必要はないから、しばらくカント派の説に随ふとすると、自律的道德生活とは吾吾各個が自己の意志を以て内心に立法したる道德的法則に従つて生活することをいふので、各個が自己の良心の命によつて自分自らを律して行く道德的生活である。一方に於て他律的道德生活とは、必ずしも自己の良心の命令に

よらず、外にある權威、即ち神の意志(と思はれるもの)、在來の道德、風俗習慣、父母長上の教訓、言行などを標準として營む道德的生活をいふのである。勿論人間は生れながらにして自己獨特の道德法を有つて居るものでもなければ環境、輿論、風潮、時勢の如何を顧みずして離れ島のロビンソン・クルソーのやうな孤獨の生活を行つて行けるものでもない。従つて自律といつても純然たる自律といふものはあり得ない。自律的といふも他律的といふも要するに比較的の言方たるに過ぎないことになる。

倫理としての佛教はその善惡因果説に於いて、善いことをすれば修羅道人間道天上道に生れ、惡いことをすれば地獄道餓鬼道に墜ちるといつたやうに常に未來世に受ける結果に重きを置くからして通常結果論、功利説と解せられて居るやうであるが、佛教の倫理は動機を全然無視するものともいへなからうと思ふ。彼の『法句經』の第一第二の偈文に

『諸法は心に導かれ心に統べられ心に作らる。人若し汚れたる心を以て言ひ又は行はばそれよりして苦の彼に隨ふこと、車輪のこれを挽けるものの跡に隨ふが如し。』

『諸法は心に……人若し淨き心を以て言ひ又は行はば、それよりして樂の彼に隨ふこと猶ほ影の形を離れざるが如し』

といつてあるは私は動機を意味するものと見て居る。この偈の旨意は言を發し、或行をなすに先ちてその心を清くすべきことを勸めたものである。『諸惡莫作、衆善奉行、自淨其意是諸佛教』の偈もこれと併せ考ふべきである。

一方佛教の業感緣起説では一の有情はそれが涅槃に入らざる限り、未來永劫轉生を繼續し、その間に作す所の業の性質に應じて善處又は惡處に生れると説くからして、これは又一種異つた意味の個人説である。それで吾吾が善い事を行うて悪い事を行はないわけは、吾吾が神の面前で義とされんがためでなく、他の人に是認されたり稱讚されたりせんがためでもない。唯自身の力で自己を濟はんがため、即ち先づ人間天上の如き善處に生れるやうにするため——これは主觀的にいへば自己の人格を向上させるため——次にはこの輪廻界を超えて涅槃の彼岸に至るやうにするためである。而してこの結果は他人の力を以てな

し得られるものではなく徹頭徹尾自分の力に待たなければならぬ。彼の回向即ち功德の轉向、更に詳しく言へば一人の人が供養や他の善事によつて積んだ功德を他の人に轉施しそれによつて惡趣の轉生を免れしめるといふ思想は佛教の思想史上大分後になつてから起つたもの（これは巴利佛教にもある）で、原始佛教時代では懺悔の教もなければ方便説もなると同様、この回向の思想もなかつた。吾吾は自分が蒔いた通りに自分で刈り入れるものであるといふ考は原始佛教ほど徹底的に教へられた所はなかつた。即ちその道德教の上では原始佛教は極度の自力主義であるといふことになる。

第二の宗教的の自力主義とはいふまでもなく解脱即ち悟を求める上の事で、悟を獲るに就ては無師獨悟の佛でない以上、或程度まで他人の指導を要することは勿論のことであるが、悟そのものは自己の力に依らなければならぬし、而してクリスト教や淨土教の如き他力教とは違つてこの悟を開くことが佛道修行の終局の目的であるから、原始佛教は宗教としてもやはり自力主義のものであるといふことになる。

この二の點に就て自力主義を主張することは我が禪宗も同じであらう。禪宗の不昧因果説で因果の法則の必然なること、善因に善果あり、惡因に惡果ありと教ふることは今更説明を要しない。吾人は下(第十五章)に禪宗はその現世主義なる點に於ては三世六道の要はないといふが、これは所謂不落因果の大修行底の人に取つての談で、禪の倫理教の上では三世も六道も因果輪廻、勸善懲惡皆必要である。正法眼藏の『三時業卷』に

『今の世に因果を知らず、業報をあきらめず、三世を知らず、善惡をわきまへざる邪見のともがらには群すべからず』

といへる文を見れば、この意自ら了解されようかと思ふ。

次に禪の宗教的の自力主義はといへばこれは説明するまでもなく、禪宗は自力宗中の自力宗といはれるだけ、この意味を説き明せる語は非常に多いのである。大慧は

『方に信ず、此の一段の因縁は傳ふべからず學すべからず、須く自證自悟自肯自休して方に始めて徹頭すべし』

といひ又

『須く是れ當人自ら見得し自ら悟得し自然にして古人の言句に轉ぜられざるべし』  
といつた。或は

『一一自己の胸襟より流出し持ち來り、我かために蓋天蓋地し去れ』  
といつた語といひ、

『汝若し自己の面目を返照せば密は却つて汝が邊にあり』

といへる語といひ、啞子の苦瓜を喫するの喩、魚の水を飲んで冷暖自知するの喩といひ、總てこれ等は禪宗の唯獨自明了餘人所不見の教を高調せるものに外なからう。要するに禪宗は倫理的にも宗教的にも共に自力主義なる教であり、而して又通常いはれて居る通り、禪宗ほど極度に自力主義を高調する教もないのである。

## 第十五章 現世主義

原始佛教と禪宗と今一つ共通に有すると思はれることは現世主義である。禪宗といつても現在南部支那及び安南に行はれて居るやうな禪宗ではない。これは禪宗と稱しながら一方には念佛を唱へ未來極樂往生を願ふべきことを教へるもので禪としては極めて不純なものである。これは『參禪の人念念自の本心を究むと雖も而も發願して命終の時極樂に往生せんことを願ふを妨げず』といつた彼の明末の株宏や藕益の流を汲めるもので、禪と念佛とを混淆するものであるから、正系の禪宗としてこれを取扱ふことは素より許されない。正系の禪宗には高祖が『學道用心集』の中に

『或は人をして心外の正覺を求めしめ、或は人をして他土の往生を願はしむ。惑亂此に起り、邪念此を職とす』

といつて指摘して居られるやうに、淨土教の教ふる他土の往生は心外の正覺と同じく惑亂

邪念の原となるものとして排斥する。他土の往生といへば主として阿彌陀如來の極樂世界に生れること、尙更に彌勒菩薩の兜率天に生れることも意味して居ると思はれるが、これ等の外に人天有漏の善業の結果として期待せられる他の天上界への上生——例にば巴利文『本生物語』の中に際際出るやうな、慈悲喜捨の四梵住即ち四無量心を修して梵天の世界に生れるが如き、或は又『雜阿含』三三卷一二經にいへるやうな、

『念佛念法念僧の果報としてこの身は假令火に焼かれ、塚間に棄てられ、風に飄はされ、日に曝らされ、久しくして塵末となるとも心意識は久遠長夜に正信に熏ぜられ、戒施聞慧熏ぜられ、神識は上昇して安樂處に向ひ未來は天に生れる』

が如き、——も亦これに含まれて居るものと見て差支へなからう。禪者が極樂や兜率天や他の天上界に生れることを目的とする。斯ういふ目的を以て禪を修するといはば、それは外道禪、世間禪、又は有漏禪として極力排斥さるべきものであらう。勿論三世因果を説き六道輪廻を説く所の佛教の一部である以上、禪にも三世や六道を説かないことはない。しか

し吾が禪門の禪の本旨は即心即佛であり、直下承當である。随つて實際をいへば禪には三世も六道も必要はない。唯現在の一世と人間の一道とあれば足りる。株宏の『竹窓二筆』に『裴丞相謂ふ、六道の中、以て心慮を整へ菩提に趣くべきもの、唯人道を能となすのみ』といへる通り、禪は人間一道主義である。黄蘗の希運禪師は

『直下に頓に了すれば三世のために拘繫せられず、便ち是れ出世の人なり』

といはれた。『あるべきやうは』といふ書は世に傳ふるやうに明惠上人の書であるか否かは知らぬが、その中に

『われは後世たすからんと云ふ者にあらず、ただ現世に先づあるべきやうにてあらんと  
いふ者なり』

といふ語がある。共に禪の現世主義なることを示せるものと見て宜しからうと思ふ。要するに禪は現在一世主義である。『極樂に往生して蓮花の上に坐るとか、天國に登つて神の玉座に侍する』とかいふことは禪者の目的とする所ではない。

この點は原始佛教とてやはり同じことで、巴利聖典中によく現はれる文句に『現法に於て自ら覺知し、實現し、速達して止住す』といふのがあるが、現法とはいふまでもなく現在世のことで、この現在世に於て何物かを覺知し、實現し、又これに速達して時を過すの意味で、これは阿羅漢果を得た人たちの境界を記する文句として巴利聖典中頻繁に反覆される文句である。中阿含の『賴吒和羅經』には

『彼此の世に於て……自ら知り、自ら證り、自ら作證し成就して遊ぶ』

といふ文句になつて居る。長阿含の『裸形梵志經』に

『佛迦葉に告ぐ、若し如來至眞世に出現すれば、乃至四禪現法中に於て快樂を得』

といふ文があるが、これはまたいふまでもなく、如來の現法樂住の有様を述べたのもである。斯うして佛果又は羅漢果を成就した人たちは悟を開くと、その自得の法門の妙樂を耽味するといふのか、凡人の經驗し能はざる禪境の妙趣を味うて悠悠自適の中に時を送つたものである。

誰でも知つて居る通り、原始佛教では涅槃に二種あることを説く、二種の涅槃とは有餘涅槃と無餘涅槃とである。前者を又煩惱涅槃ともいふ、現身に證せられる涅槃である。後者を五蘊涅槃とも呼ぶ、死と同時に達せられるもので、通常灰身滅智けしんめちとか一有情都滅いちじやうとめつとか呼べるもので、これを五蘊涅槃といふのはこの無餘涅槃に入れば五蘊所成の身、身も心も併せて全然滅無に歸する——と信ぜられて居る——からである。この二種の涅槃を佛の説き教へられたことは事實で、人が原始佛教、廣くは小乘佛教全體を灰身滅智の教として貶すのも誠に無理のないことである。これに就ては勿論問題は無い。唯併し佛はこの二種の涅槃の中何れを重要視されたかといふことになれば問題は又別に起つて来る。一體涅槃といふ語は古くエーダ時代から用ひられたもので、これは『吹き消す』ニルサ निर्वपといふ前添詞及語根、又は『包み覆ふ』ロヒマニ रोहिमनिといふ前添詞及び語根、又は『包み覆ふ』ニルツ निर्वृといふ前添詞及語根、又は『包み覆ふ』ニルツ निर्वृといふ前添詞及語根から來た語である。即ち風又は息のために火が吹き消されるが如く、或は（更に一層佛教的なる譬喩を用ふれば）法華經の『安樂行品』に『後當に涅槃に入ること、煙の盡きて燈の滅するが如くなるべし』といつて

あるやうに、或は又『雜阿含』二九卷に『身壞れて命終り、煙の盡きて火の滅するが如し』といつてあるやうに、薪か油かがなくなつたために、煙が盡き火が自ら消えるやうに或は物を以て火を包み覆うたやうに、未來に生を受くべき善惡の有漏業がないために、又はその善惡の有漏業が作用を起すことを妨げられるがために、その阿羅漢は涅槃に入ると同時に身心共に空無に歸して更に再び世に出ることがなくなる。それでこれを無餘涅槃といふ。阿羅漢を形容する語として、漢譯聖典中に『更不受後有』とが『我生既盡』とか『於未來世、更不復生』とかいつてあるのはこの事を指していふのである。佛はこの涅槃も勿論説かれたが、しかし余の考ではこれは唯當時印度一般の説に順じて説かれたまでの事で、佛の特に力説されたのは恐らくこれではなかつた。佛の特に力説されたのはこの涅槃ではなくして寧ろ有餘涅槃であつたらう。

涅槃と同意義の語として頻繁に經典中に現はれる一連の語がある。たとへば巴利長阿

含『Mahāvagga-sutta』(『大典尊經』)の中に、佛は

『余はその時マハーゴーンダ婆羅門であつた。余はこれ等弟子のため梵世界に上生するの道を説いた。しかしこの梵行は梵世界に生れるだけで、厭嫌、離欲、滅、寂靜、上智、正覺、涅槃に導くものではない。今この余の梵行は人を眞實の厭嫌、離欲……に導くものである。それは賢聖八支道で、即ち正見正思惟正語正業正命正精進正念正定である。云云』

といつて居られる。即ち涅槃に達せんがために八支聖道を修するといふのである。八支聖道は大體からいへば倫理的のものであるが、これを修して涅槃に達することを得る。上の一連の文句は一見して判る通り、死後の涅槃の意義を含まず、唯現身涅槃の意義を含んで居る。

佛が無餘涅槃を先に説かず、且つ多く説かずして倫理的修養の結果として達せらるべき有餘涅槃を先きに、且つ主として説かれたのは、佛が前者よりも後者を重要せられたことを語るものではなからうか。勿論上にも述べた通り佛が再再用ひられた文句に『更不受』

後有』とか『我生既盡』とか『之は余が最後身である』とかいふやうな文句はある。これ等は皆無餘涅槃の意を寓する語であることは勿論である。『法句經』の中で、無餘涅槃を説けりと見らるるものは一五三、一五四偈(『増』一一の三)の

『屋舎の工人を求めて、これを看出さず、多生輪廻界を奔馳して轉た苦の生死を経たり。屋工、汝今看出さる、再び屋を構ふことあらじ、汝の桷材は總て破られ、棟梁は毀たる。滅に至れる心は諸愛の滅盡に達せり』

といへるが最も著しいものであらう。しかしこれとても有餘涅槃を説けるものと見られぬでもない。尙ほ有餘涅槃を説ける文としては同經六九偈に『姪怒癡を除かば是を泥洹となす』といひ、一二六偈に『善行の人は天に生れ、煩惱なき人は涅槃に至る』といひ、一三三偈に『精勤は不死』涅槃の道なり』といへるなど、一一枚擧に遑なきほどである。『雜阿含』一八卷の一經には『閻浮車<sup>シヤンブカ</sup> 舍利弗に問ふ、謂ゆる涅槃とは、云何なるを涅槃となす。舍利弗言ふ、涅槃とは貪欲永く盡き、瞋恚永く盡き、愚癡永く盡き、一切諸惱煩永く盡く、

是を涅槃と名く」といつてあり(同經一八卷一〇經參照)。この境遇に赴くには正見乃至正定の八正道によるべきことをも記してある。斯うして貪瞋癡三毒の火が消え盡きて清涼寂靜の境界に達したのが涅槃の人である。要するに佛が一代說法の間に特に力説されたのは無餘涅槃でなくして有餘涅槃であつた。而して繰返していふが無餘涅槃は當時の一般思想に順じて説かれたまでで、佛はこれよりも寧ろ有餘涅槃を重要視されたと信ずる。即ち佛の教はその最上の目標の上に於てすらも現世的であつたといふのである。禪も現世的であることは勿論、原始佛敎もやはり現世的である。

禪及び原始佛敎の修養の目的が現在世にあることを更に一層明かにするため余はサー・チャールス・エリオットの『印度敎及佛敎』一卷二二一——二二二頁から左の一段を譯出することにした。これは八正道の中の正定を説明する文であるが、禪定の解釋であると見て差支へない。

『八正道の第八即ち最後のものは正定、正しき凝念、正しき恍惚である。三昧サマイチは此處彼處

に快樂を求むるものとして往往非難せられる漂泊的慾望と反對するもので、これに必要缺くべからざるものは精神の統一である。しかし三昧は單なる凝念ではない、又靜觀でもない。それ以上のもので恍惚又忘我の語を以て譯すべきものである、但多くの佛敎の術語と同様、歐洲の言葉ではきちんとこれに當てはまるものはない。佛敎の三昧は他の宗教の祈禱、即ち神靈的存在者と忘我的に交通する祈禱の位置を占めて居る。佛が阿闍世王のため沙門生活の效果に就いて説かれた説教は三昧の喜に就て雄辯なる物語を與へて居る。佛は沙門が樹木の下又は山窟の中に坐りその身體を眞直にして、その智慧を敏活に專一にし、その精神より貪欲、瞋恚、懈怠、忿怒、疑惑を除くことを述べられた。これが終ると沙門は獄舎から出たもののやうに、又は負債から免れたもののやうに喜悅がその心に湧いて出る。而して沙門は次第に四禪即ち靜觀の四個の階段を通つて行く。次にその精神全體、而して又その身體までも清淨と平和の感情が浸み通る。彼はその思想を集中し自ら選ぶに任せてその思想を大なる問題の上に適用することが出来る。彼は超自然的力の受用に耽ること



が出来る。こは吾吾は吾吾が有つて居る一番古い記録に聖者には神通力——縦令記録は神通力をあまり重要視して居らぬにせよ——があるものと認めてあるのを否定することの出来ぬからである。或は又沙門は佛が自ら大悟を成ぜられた思想の連続を追うて行くことも出来よう。彼はその前生を思ひ考へて、遠く散歩をした人が一日の終り自分が過ぎ通つた村を記憶するやうに、明かにその前生を記憶する。彼は他の生物の生死を思ひ考へて、恰も家の屋根の上に立てる人が下なる街路を通りつつある人を見るやうに、明かにこれを見る。彼は四種の眞理の意義を十分に理解し、三の大なる害悪の起滅、快樂の愛、生存の愛及び無智を了解する。而して斯く彼が見且つ知ると、その心は自由になる。斯の如く自由になると自由の知識が出て來、彼は生は既に斷たれ、高尚なる生活は營まれ、爲さるべきことは爲されつたと知る。ちやうど、山の岩の中に池があつてその水が澄んで透き通つて静かである、其處に一人の見る眼を有つた人が岸の上に立つて池の中なる貝、砂、小石又は魚の群の動いたり、横になつたりしてゐるのを見るやうなものである。』

## 第十六章 實行主義

『佛の目的は深遠なる哲理を宣明することではなくして人をして實行的修養に進ましむるにあつた。』

これは姉崎博士の『根本佛教』(八頁)から取つた一文であるが、原始佛教の徹頭徹尾實踐的にして深遠幽玄なる學理を説くを目的とせざる宗教であることはこの一文に明にされて居ると云つてよい。随つてこの上更に蛇足を加ふるの必要はないかと思はれるが、此處に吾は『實行主義』の一項目を設けて更に少しくこの意味を明瞭にし、これによりて原始佛教と禪宗とを結びつけたいと思ふのである。

佛が『世界』、『我』、又は『死後の生活』に關して鬼や角と議論することを弟子たちに誡められた例は原始聖典中所所に發見する所である。前(第七章)にも一寸述べた通り、

『世界は常住なりや無常なりや、世界は有邊なりや無邊なりや、命(精神)は身(身體)と

同なりや異なりや、如來は終ありや終なきや、終あり且終なきや、或は又終あるに非ず終なきに非るや』(『雜阿含』三四卷、一二四經、中阿含六〇卷『箭喻經』その他所に出づ)といふやうな問題は實踐躬行を重しとされたる世尊の眼から見れば、比丘の實際修行上何等の効果のない無用の閑問題である。而して又永久結果を見ることのない、人間生活には直接用のない戲論である。『箭喻經』によれば鬘童子マールンキヤツタ比丘はこれ等の問題に就て疑義を起し、世尊はこれに答ふるの能なき人と斷じた。世尊を難詰して若し世尊がこれは眞諦で他は悉く虚妄の言なりと説かれなければ自分は世尊を捨てて去らうといふ意氣込で佛の所へやつて來た。佛は童子に向つて、汝の余に隨つて梵行を修するは余が汝がために世界は常住とか無常とか、有邊とか無邊とか、精神と身體とは同一とか不同一とか、如來は終ありとか終なしとかいふことを説くが故であるかと問はれると、童子は否然らずと答へた。佛は童子を訶責し、斯ういふことに就て十分究め盡した後梵行を初めようといふのは、譬へば身に毒箭を射られたものが、その箭を抜き醫師を求めてその傷を癒すことをせず、

先づ箭を射た人の姓名、人物、素性、箭の來た方角、箭を作るに用ひた材料などを詳しく調べた上でこれを抜かうとするのと同じ態度であるといはれた。佛の使命は要するに深遠なる哲理を宣明することではなくして、人をして實行的修養に勤ましめることであつた。それ故に教といへば四諦であり、道といへば八正道である。

佛の在世時代は古ウパニシャツドの末期で、哲學的思索の盛な時代であつた(第五章參照)。弟子たちが斯ういふ問題の討究に關して佛の態度の至つて冷淡な事に不満を抱いたといふことはありさうな事でもあり、且つそれがあるのも道理あることと思はれる。しかし佛の着眼點は全く別處にある。佛の眼から見れば斯る事柄は無用の閑事であつた。『行へ、行へ』といふのは佛が日常口を極めて弟子等に説き勧められた語であつた。要するに佛の目的は當時或一部の印度人が特に力を用ひたやうに深遠なる哲理を宣明することではなくして、只管人を實踐躬行に勤ましむることであつたのである。

吾が佛教は何處までも實際的宗教で、徒に空理空論を談ずるを以て目的とするものでは

ない。この點は獨り禪宗ばかりではなく、何れの宗派と雖も同じことである。しかし吾が禪宗は特に『行解相應』といひ、『行持綿密』といひ、『威儀即佛法、作法是宗旨』といひて行持を重んずる風あることは禪を知れるものは誰も知れる所である。古來禪門の淨侶といへばこの威儀即佛法の意義をその日用の行持の上に體現せんと努力したものである。支那にせよ日本にせよ、禪院内に於ける禪僧の生活は一進一退悉く規矩準繩に適ひ、一絲紊れざる所があつて、門外の人たちにすら深き印象を與へたといふ話は所所に見出す所である。會て歐陽修が禪院内に於ける禪僧の威儀を見、感嘆して『三代の禮樂は緇徒の間にある』といつたといふも誠に道理ある事である。吾吾は上(第十章)に原始佛教は『教の法』たるよりも寧ろ『行の法』であるといつたが、これは吾が禪宗にしても同様で、『即身說法』の語は、勿論色色異なる意味に解し得られるであらうが、禪僧がその身の行を以て人の師表となるの意と解することも亦可能である。事實僧禪は一言を口にせずともその身の行持を以て人のために法を説いたものである。藥山は說法の座に上りながら一言を垂れずして方

丈に歸つた。而して經を説くは經師のすること、論を説くは論師のすること、老僧の與り知る所ではないといつた。維摩は默然として摩竭の室を閉して人のために法を説いたといふ。『默雷の如し』とか、『門を閉ぢて打睡して上上の機を接す』とかいふこともこの意味を表はせるものと見ることも出來よう。法の第一義諦は本來口で説かうとしても説き得られるものではない、説かんと擬すれば二に落ち三に落ちる。故にそれを説かないのだといふが、その實は法の眞面目はこれを口で説くのは必要はない。唯從晝至夜行ふべき通りに行へばよい。それが法を説くことになるのである。吾吾は此處で即身說法を斯ういふ意味に取りたい。

生活の簡素主義は原始佛教時代の佛弟子たちに取りては素よりその本分とする所であつた。『衣は以て肩を覆ふに足り、食は以て餓を防ぐに足り、居は以て膝を容るるに足る』といふほどの衣食住の簡素ぶりは彼等に取つては何でもないことであつた。理想の法衣はいへば糞掃衣である。それであるから比丘たちは『冢間より又は街路より塵布を持ち來り、

それを僧伽梨衣に縫うて着用した』(『長老偈』五七八)。比丘尼たちも『襤褸を以て衣服を作り、これを纏うて快よく臥した』(『長老尼偈』一、一六)。食は乞食により又は遺穂を拾うて得たものを食ふことであつた。美食を得ても粗食を得ても愛憎の念を起してはならない、多く得ても少く得ても好悪の情を有つてはならぬ。若し食を得たならばそれで可、若し全く得なかつたならば一日食はなくして過さなければならぬ。されば『美味なる或は不味なる、少き、或は多きを食らず、惑はず唯生命を繋がんがために受用しぬ』(『長老偈』九二三)といつてある。大迦葉は癩病に罹れる人から施食を受けたといふ話がある。原文を譯したままを此處に出すのが興味があらう。曰く『山間の坐臥處を下り、われは乞食のために都城に入りぬ。癩人の食を取れるを見、われは恭しくこれに近づきぬ。彼は腐り果てたる手を以てわれにその食を薦めぬ。食をわが鉢に投ずるや、指も亦其處に墮れ落ちぬ。井に凭れてわれはその食を食ひぬ。食ひつつありても、食ひ終りても、われに厭嫌の念起らざりき』(『長老偈』一〇五四—六)。

『一切衆生依食住』といふ語は佛典の中では極めてあり觸れた語である。衣食住の三は人間の生活に必要缺ぐべからざる物件であるが、三者中最も必要なるものはといへばそれは食物であらう。即ち衣服もなしで——特に印度の如き熱帶國では——通すことは出来ようし、住宅も有たずにやつて行くことは出来よう、しかし食物は、それが旨いとか拙いとかは別問題として、なしでは生物は生きて行けるものではない。斷食といふことはあるがそれも或期間内だけのことで、一定の限度を過ぎることは到底出来るものではない。

『一切衆生皆由食得存、無食不存』

と波斯匿王がいつた(『増一阿含』二三卷四經)のは至言である。しかし僧侶は自身食物の生産に與はるものでなく、この點に於ては信者の布施に頼るより外はないから、僧侶たるものは自分の生存の他人(即ち信者)の力に依れることを日夜に反省して極度に謙虚の心を養ひ、且つ、ただ、乏しき資料によりて生活しなければならぬと教へられた。比丘が乞食によりて生活することは大體は印度在來の習慣に倣うて設けた制度であるが、これは又比丘

の慢心を挫くためには一種の都合よき方便となつたものであつた。

住所はといへば家屋、岩窟、深林、河岸、樹下、石上可なりであつた。『律』の示す所によると、もと比丘たちは夜分になると、林間樹下山中洞穴山窟塚間森林野外藁堆など思ひ思ひに勝手な所に寝とまりをなし、朝になるとこれ等の諸所から出て來た。それが見にくく見えたので王舎城の長者が精舎を供養せんことを申し出た。その序でに佛は精舎、兩房一戸、樓閣、別房、洞窟等五種の住所を用ふることを許された(『小品』六の一)とある。この長者の供養したといふ精舎は如何なものであつたらうか、彼は一日に六十の精舎を作つて出したとあるから、それは至つて粗末なもので、今の東京のバラックにも劣つた粗造家屋であつたらうかと思はれる。しかし佛弟子たちはそれでも勿論満足して居た。粗造家屋所ではない、一長老は『林中に樹下に岩窟の間に幽靜の情を長じつつ』(『長老偈』二九五)といひ、一長老は『われは森林、岩峽、洞窟、邊鄙の坐臥處、猛獸の往來する所に住し來れり』(同六〇二)といつて居る。二人の長老は『深林大林の中に於て蛇又は蚊に螫され、而も戰

場に臨める象の如く、正念を失はずしてその所に往せん』(同三一、六八四)といつて居る。今一人の長老は『恒河の岸邊に於て、われ三多羅葉の茅舎を構へたり、わが鉢は屍に乳を濺ぐの器、また衣服は襤褸なり』(同一二七)といつて衣食住の上に簡素ぶりを十分發揮して居る。

男子は斯うして自然界を家とし、深林、岩岫、洞窟、岩邊、樹下、石上、到る所として可ならざるはなく、蚊虻、毒蛇、猛獸の難に堪へつつ、勇猛に精進努力したものであつたが、流石に女子はこれをよくせなかつた。男僧の生活ぶり修行ぶりと女僧のそれ等とを比較して興味ありと思はれることは男子は斯うして自由に屋外の生活をなし、野外に曝露して毒蛇毒蟲猛獸の襲來をも意とせずに行つて行くことを得たが、女子はさうは行かなかつたことである。これは勿論自然のことであらう。比丘尼が『襤褸を以て衣服を作り、これを纏うて快よく臥した』(『長老尼偈』一、一六)とか、『力弱く杖に倚りて食を乞ひ廻り、四肢震ひて地上に倒れぬ』(同二七)とか『杖に凭れて山を登つた』(同二七、二九)とか、

或は『日中住のために靈鷲山に登つた』(同四八、一〇八)とかいふ程度のことはいつてあるが、大體からして極めて女性的で、此處には上(第十二章)に述べたやうな風雷雨電の凄まじい音を聞きながらの禪思や、深林内又は岩窟中の起臥や、毒蛇惡獸の襲來をも意とせざる底の大膽さは示されて居らない。随つて自然界との親しみも至つて少いといふことになる。しかしこの長老尼たちの生活ぶり修行ぶりの女性的なるは勿論當然のことで、若しこれが男僧のそれにも劣らず男性的であつたといつたならば、それは明かに虚偽を語れるものと見るべきであらう。

禪僧の生活の簡素ぶりに就ては多くを語るの要はない。遠くは葉縣歸省和尚の枯淡や近くは白隱禪師の貧乏など誰でも知つて居る所である。白隱禪師が『夫れ學は苦學より美なるはなく、道は貧道より尊きはなし』といへる教も實際を見せての教訓であるので、學人の頭には特に深く沁み込んだであらうと察する。桃水和尚の如き大燈國師の如きは身を乞食の群中に投じて居たといふことであるが、桃水和尚は『弊衣破碗亦閑閑』といひ、大燈國

師はその遺誠の中に

『一杷茅底折脚鐺内に野菜根を煮て喫して日を過すとも專一に己事を究明する底は老僧と日日相見底の人なり』

といつた。高祖の『行持卷』の中に

『この日本國は王臣の宮殿なほその豊屋あらず、わづかにおろそかなる白屋なり。出家學道のいかでか豊屋に幽棲するあらん。もし豊屋をえたるは邪命にあらざるなし、清淨なるまれなり。もとよりあらんは論にあらず、はじめて更に經營することなかれ、艸菴白屋は古聖の所住なり、古聖の所愛なり。晚學したひ參學すべし、たがゆることなかれ』といつて居られる。禪僧の衣食住の上に簡素であるべきことは斯うして古徳の遺訓の中に明かに示されて居る。

## 結 論

吾人は上十餘章に亘つて原始佛教と禪宗との両者が共通に有する點十餘條を擧げ、一一簡單なる説明を加へた。この問題に就て吾人の言はんと欲することは大抵言ひ盡したと思ふから、吾人はこれを以てこの小論文を結ぶこととする。兩者の共通に有する點は多いがその中で特に顯著なるもの、且つこれ等共有點の歸結とも見らるべき所は共に實行主義なる點にある。つまり、原始佛教も禪宗もその極致は修業者なり信者なりに實行を勧めるといふ點にある。これは勿論これ等兩者に限つたことではない。佛教各宗は假令深遠幽玄なる世界觀や人世觀を説くにしてもその歸著點は此處にあるといへよう、語を換へて言へば世界人生に關する深遠幽玄なる哲理を説くのも、それは要するにこの實行の歸結を引き出さんがためといふことにならう。而してこれは又單に佛教ばかりではない、論語の『學而篇』には『行に敏にして言に慎しむ』と云ひ、『里仁篇』には『君子は言に訥にして行に敏ならん

ことを欲す』といつてある通り、實行主義は儒教でも決して忘れられる所ではなかつた。實踐躬行といふ文字の出て來るのも決して偶然ではない。實行主義は東洋倫理道德の特色とする所である。倫理的色彩の特に濃厚なる佛教にこの特色あるは少しも異とするに足らない。唯原始佛教と禪宗とは共に言論を否定してまでも實行を勧むる教であるから言はば實行教であるといはねばならない。

原始佛教と禪宗との両者が戒定慧の三學の中で戒學を重しとし、佛法僧の三寶の中で特に僧寶を尊しとし、佛身觀の上では法身佛や報身佛を取らずして、語を換へて言へば他の宗教の神の位置にまで高められた法身又は報身の佛陀を措いて、現身佛、即ち歴史上の佛をその第一の佛とする、而して共に神祕的なる儀式を排斥し、哲學的思辨主義を排斥することはこれを約めて實行主義の一語に歸結せしむることが出來よう。原始佛教で佛がエーダの神を無視し、ブラーフマナの儀式萬能主義を排斥し、ウベニシヤツドの思辨哲學を取らずして唯『行へ、行へ』と教へられたのも、禪宗で柴を搬び水を運ぶことを妙用神通と

いひ、鉢を洗ひ瓶を添ふることを法門佛事といふも同じくこれ實行主義を高調するものである。正法眼藏『行持卷』には大慈寰中禪師の語として

『説得一丈不如行取一尺、説得一尺不如行取一寸』

の句を引いてあるが、こは『法句經』二〇一偈の

『千章を誦すと雖も義あらずんば何の益があらん、一義だも聞き行じて度すべきに如かず』

といへると同巧異曲の語であらう。高祖は趙州が座下の大衆に告げて一生叢林を離れず、十年又は五年一語を發せずとも嘔漢と間違へられることはあるまい云云といへる語を擧げて盛に推稱して居られる。要するに禪宗も原始佛教と同じく不言實行、理屈をいふは經師論師に任せて唯『行へ、行へ』と教へることに歸著すると見て宜しからう。原始佛教と禪宗とは實行主義即ち實地に修行して涅槃の果を體驗する、或は迷を轉じて悟を得ることがその教の歸著點となつて居るといつて宜しいかと思ふ。



大正十五年五月五日印刷  
大正十五年五月廿日發行



著者 立花俊道

發行者 清水一雄  
東京市外駒澤町上馬九五五

印刷者 瀬古勘十郎  
東京市日本橋區通リ四丁目

發行所

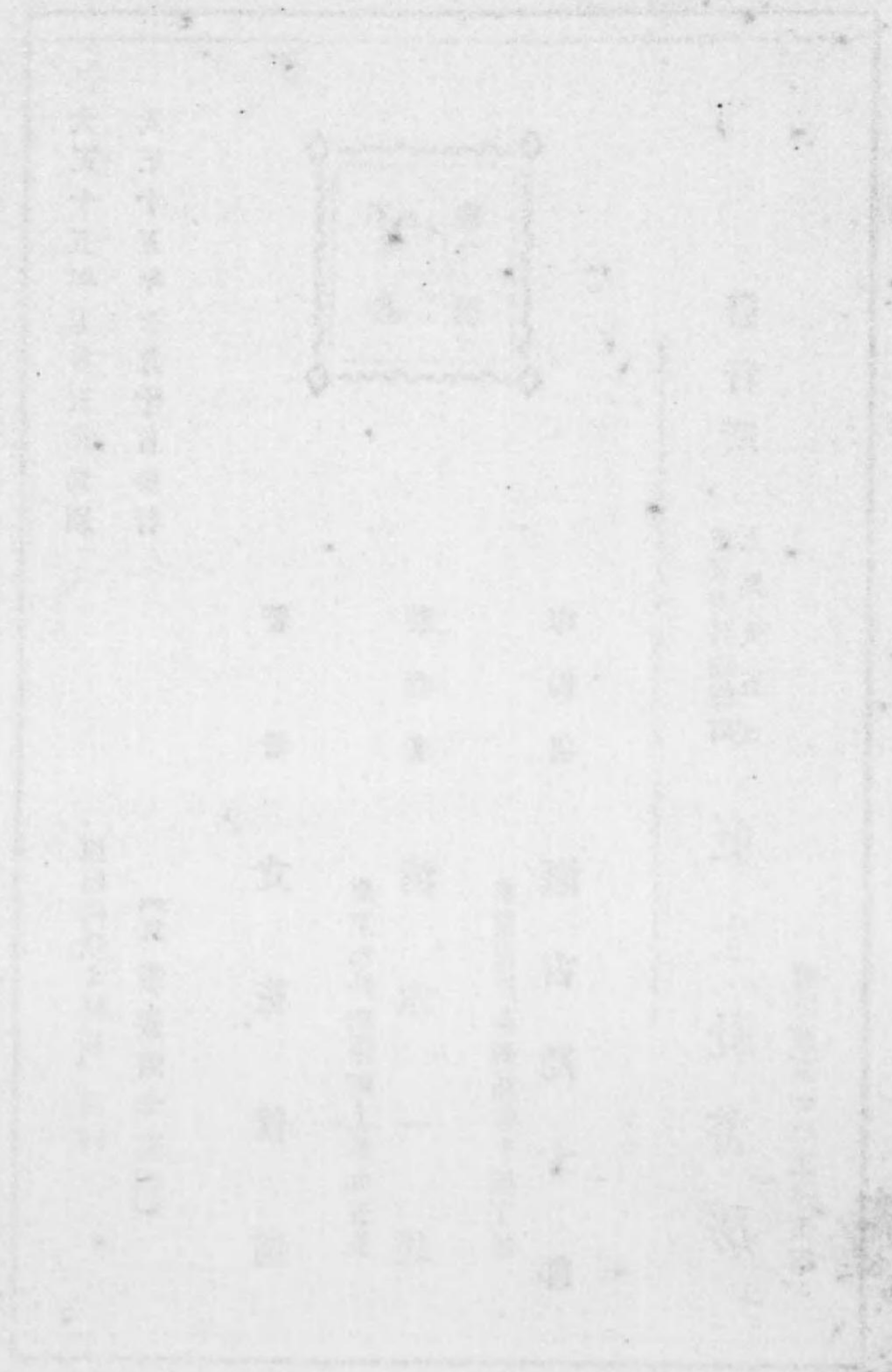
東京市外駒澤町  
上馬九五五

更生社書房

振替東京七二五四五番

原始佛教之禪宗、奥附  
【定價壹圓七拾錢】

IF 5F-70



終